UMA TRADIÇÃO INDÍGENA NO CONTEXTO DE GRANDES PROJETOS: OS WAIMIRI-ATROARI

STEPHEN G. BAINES
Universidade de Brasília

Neste trabalho[1], ressalto que os conceitos de "etnogênese" e "invenção social da etnicidade", podem abranger situações muito diversas, desde uma situação paradigmática para a política indigenista governamental — uma "frente de atração" da FUNAI — até situações de recomposição étnica no Nordeste brasileiro. Situações tão diversas que se faz necessário delimitar o alcance desses conceitos. Após colocar alguns comentários gerais sobre a questão, caracterizando o caso dos Waimiri-Atroari como um caso extremo de intervenção pelo Estado e grandes empresas, apresentarei algumas reflexões sobre o papel de antropólogos, como agentes sociais que participam em situações de contato interétnico, no processo de invenção social.

No Nordeste Brasileiro, estudos recentes revelam que os agentes sociais recorrem à "recriação" de designações étnicas, como, por exemplo, no caso dos Kapinawá (Sampaio 1994) e várias outras "comunidades étnicas emergentes", num processo de "reconhecimento oficial" como "índios" para

1. Trabalho integrante do seminário "A Invenção Social de Tradições Indígenas: Nordeste e Amazonas", organizado por mim e realizado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília em 7 de junho de 1995. Uma versão deste trabalho foi apresentada na IV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, organizada pela Associação Brasileira de Antropologia, em João Pessoa, de 28 a 31 de maio de 1995, no Grupo de Trabalho 8, "Comunidades Étnicas Emergentes", coordenado pelo Prof. Rodrigo de Azeredo Grünewald.

Anuário Antropológico/96
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

reivindicar a garantia às suas terras. No caso do "índio" da Serra de Umã, "foi sob a ameaça de perda de seu principal recurso, a terra, que os habitantes da terra resolvem, demonstrando suas singularidades, entrar como índios no quadro social brasileiro" (Grünewald 1994). Um estudo do processo de formação de uma identidade categórica mostra como

> um conjunto de pessoas que residem em localidades do distrito do município de Caucaia, zona metropolitana de Fortaleza, Ceará, num quadro de diversidade marcado por grupos locais discrepantes e configurações sócio-econômicas distintas, vem a ser percebido como um grupo distinto, cujo reconhecimento se traduz pela atualização de uma dada atribuição — 'Tapeba' — processo esse que denominamos etnogênese [Barretto Filho 1994: 2].

Outros povos, embora já reconhecidos como índios, procuram se afirmar ainda mais desta maneira. Carneiro da Cunha (1987: 101) cita o relato de Pedro Agostinho sobre os Pataxó do sul da Bahia,

> que mandam alguns dos seus membros aprenderem Maxakali em Minas Gerais, para se afirmarem como índios. [Acrescenta que] são índios porque assim se consideram, não obstante ostentem uma cultura forjada, precisamente criada para afirmá-lo.

Em contraste com o Nordeste, no caso dos Waimiri-Atroari na Amazônia, uma administração governamental-empresarial dirige uma política indigenista que "ensina" uma população indígena, encurralada num processo de inserção compulsória no Estado-nação, a ser "índios". Todos os casos citados remetem a processos de reconstrução étnica, mesmo que este processo não seja verbalizado em termos de uma identidade "indígena", em situações de contato interétnico marcadas pelo lugar subordinado vivenciado por essas populações frente ao Estado-nação. Para os atores sociais, a "etnogênese" e "invenção social da etnicidade" são estratégias políticas que surgem em situações coloniais de extrema complexidade e diversidade, e nas quais os atores sociais indígenas estão engajados em relações de poder desmedidamente assimétricas. Nesse processo dialético da definição da "realidade", participam múltiplos agentes do contato interétnico, inclusive os antropólogos.

Aqui vale ressaltar que uso o conceito de invenção social da tradição não no sentido de inautenticidade, mas no sentido de um processo dinâmico e criativo (Wagner 1981). Tanto nos casos citados no Nordeste brasileiro, como no caso dos Waimiri-Atroari, as tradições indígenas inventadas e reinventadas representam uma resposta criativa a contextos coloniais. No caso dos Waimiri-Atroari a situação é de extrema dominação em que alguns dos novos líderes rejeitam suas tradições associadas ao passado e assumem discursos neo-tradicionalistas que correspondem à versão oficial propagada pelos dirigentes da administração.

Oliveira (1993: vii) afirma que foi a situação de atração e pacificação que moldou os paradigmas da política indigenista governamental. No seu conceito de "territorialização" como um processo social, Oliveira aborda as maneiras pelas quais as populações indígenas ingressam dentro de uma situação colonial em que a garantia da sua terra passa pelo órgão indigenista do Estado. Dentro do quadro da atuação de administrações que implementam uma legislação indigenista que apresenta uma preocupação com o respeito ao território e aos costumes indígenas, mas que proscreve costumes indígenas vistos como incompatíveis com a moralidade ocidental, o grupo indígena emerge como uma comunidade com interesses coletivos em relação ao Estado-nação. Nesse processo, todos os aspectos da vida da comunidade étnica emergente, inclusive a identidade ou identidades étnicas, são remodeladas por esse processo, marcando uma ruptura, em muitos casos abrupta, com o passado. Essa ruptura pode levar os índios, como no caso dos Waimiri-Atroari, a representar suas próprias tradições atuais em oposição às tradições do passado.

Ressalto que a Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA) e o Programa Waimiri-Atroari (PWAIFE) que a sucedeu, representam um caso extremo da intervenção do Estado numa área indígena pelo fato que a maior parte do território atual dos Waimiri-Atroari (Baines: 1995: 134, nota 3) é cobiçada pela Paranapanema, onde a empresa alega existir vastas reservas de cassiterita e de outros minérios. Além disso, uma imensa área do território dos Waimiri-Atroari, abrangendo os vales dos rios Uatumã e Abonari e seus afluentes acima da barragem da UHE Balbina, toda de ocupação deles até a década de 1970, foi inundada pelo reservatório de cerca de 2.928,5 km² (: 134, nota 4). Estas intervenções por grandes empresas na política indigenista conduziram a uma atuação que pode ser caracterizada como "indigenismo empresarial" (Baines 1993a), em que a política indigenista constante-

mente se subordina aos interesses das empresas que exercem poderes econômicos que sobrepujam os da FUNAI.

A partir da construção da estrada BR-174 (1970-1977) e a instalação da FAWA, os índios sofreram uma drástica depopulação, sendo reduzidos de cerca de 600 a 1000 em 1973 ao ponto mais baixo de 332 em 1983 (Baines 1991a: 76-78), seguido por uma rápida recuperação populacional entre os sobreviventes (Silva 1993). As mudanças abruptas e violentas impostas durante o processo da sua "territorialização" pela FAWA submeteram os Waimiri-Atroari a um estilo de vida totalmente alheio à sua vida anterior, seguindo o regime de trabalho e modelo social dos funcionários da FUNAI. Com a população drasticamente reduzida por epidemias que desestruturaram a rede de aldeias, os sobreviventes, de aldeias diversas, foram agrupados e submetidos a campos de ressocialização forçada (os aldeamentos da FAWA), onde sua única opção foi de internalizar as regras do jogo do indigenismo oficial norteado por um modelo de desenvolvimento econômico regional, adotando o modelo de "índio civilizado" da FUNAI.

Durante as minhas pesquisas com os Waimiri-Atroari (realizadas entre 1982 e 1985), o seu passado, antes de serem incorporados ao sistema de aldeamentos da FAWA, estava sendo tão fortemente censurado, não apenas pelos funcionários da FUNAI mas também pelos próprios índios que foram recrutados para o cargo de capitão (Baines 1995: 35, nota 5), que se tornou um assunto muito sensível, sujeito à uma reinterpretação conforme versões "oficiais" da história Waimiri-Atroari inventadas pelos funcionários da FUNAI (Baines 1993b). Desde as minhas primeiras semanas de pesquisa de campo, o capitão principal apresentava declarações de uma rejeição radical do passado (vide Thomas 1992). Repetia para mim que ele gostava da cidade e não gostava da "vida do mato", alegando que essa é "triste". Outros jovens diziam que não queriam falar "língua de índio", mas somente o português. Freqüentemente os jovens referiam-se aos ritos Waimiri-Atroari como "brincadeira de índio" e "besteira de velho", situando-os num passado, como faziam os funcionários da FAWA. Afirmaram que no passado eles "não sabiam".

Os capitães desempenharam um papel fundamental no processo da emergência e da reinterpretação contínua das comunidades Waimiri-Atroari, sobretudo o capitão principal e seu irmão. Cumpriam meticulosamente o horário de serviço da FAWA e executavam, de maneira exemplar, os deveres e ordens que os servidores especificavam como próprios de um "capitão".

Passaram a oferecer uma versão "indígena" do seu passado que fosse aceitável pelos funcionários da FAWA, de modo a legitimar a atuação desta tanto no passado como no presente. Incorporados na administração indigenista, os capitães transmitiam para os demais Waimiri-Atroari as ordens dos funcionários que vieram de cima para baixo na hierarquia burocrática da FUNAI, desempenhando o seu papel de exímios cumpridores de ordens. Procuravam oferecer a cada ouvinte as posturas e os discursos deles exigidos, além de utilizar seus cargos para exigir um acesso desigual a privilégios dentro da administração. Ostentavam relógios e rádio-gravadores como símbolos de prestígio e de serem "índios civilizados" segundo o modelo de "índio civilizado" apresentado por funcionários índios da FAWA de outros grupos étnicos aculturados.

Muitos dos capitães e jovens mostravam-se hábeis mediadores nos discursos correntes da FAWA, contextualizando cada discurso para satisfazer a pessoa a que se dirigia. Assumiam o discurso de "índio indigenista" como, em outras situações, o de "índio civilizado", "caboclo", "índio conscientizado", e outros, numa multiplicidade de sentidos, conforme deles exigido e segundo a espécie de relacionamento que queriam travar com o outro, dentro dos contextos de dominação criados pelos agentes da sociedade nacional.

Vários capitães destacaram-se como exemplos de socialização através da administração indigenista típica de um regime colonial. Emulavam os funcionários índios da FUNAI em todos os detalhes, inclusive nos seus gestos e linguagem, até se tornarem indistinguíveis desses para uma pessoa estranha à FAWA. Como afirma Ali Mazrui (*apud* Ranger 1984: 233), a carreira de Idi Amin nos fornece um excelente exemplo de socialização através de um regime colonial. Ao ser recrutado no exército colonial na África, em 1946, Idi Amin mostrava:

> todos os sinais de condicionamento colonial à dependência [...] Dentro de sete anos foi promovido a cabo e exibia as qualidades que tanto encantaram seus superiores britânicos — obediência instantânea, profundo orgulho regimental, reverência em relação à Grã-Bretanha e aos britânicos, um uniforme com vincos impecáveis, engomados até estalarem, e botas de biqueiras tão polidas que pareciam espelhos negros.

Ao substituir "cabo", "britânicos", "Grã-Bretanha", e "uniforme" do Exército, por "capitão", "funcionários da FAWA", "FUNAI", e "uniforme distribuído pela FAWA" respectivamente, a citação aplicar-se-ia cabalmente aos capitães.

Durante o processo de "territorialização" (Oliveira 1994: 133), a política indigenista contribuiu para a invenção social dos "Waimiri" e dos "Atroari", nome que eles mesmos afirmam ser da sociedade nacional. Essa invenção ocorreu estreitamente relacionada à sua "territorialização dentro do marco institucional estabelecido pelo Estado-Nacional" (Oliveira 1994: 133). Inventou-se uma tradição indigenista de dividir a população indígena em duas "tribos" (Baines 1991a: 210-216, 1995: 12-18), as definições passando por sucessivas e múltiplas reinterpretações conforme as perspectivas de cada indigenista dentro da tradição de dividi-los. As apropriações dessas identidades pela população indígena também passaram por sucessivas reinterpretações conforme os seus interesses no jogo do indigenismo oficial, sempre dentro de um contexto colonial que refletia a imensa assimetria de uma situação de contato interétnico.

Nessa dialética de invenções e reinvenções de identidades étnicas, que lembra o processo descrito por Clifford, em que os Wampanoag de Mashpee "fizeram e refizeram a si próprios através de alianças, negociações e lutas específicas" (1988: 338-339), ressaltarei o papel de antropólogos, tanto pela sua própria presença, como nas representações etnográficas que divulgaram em trabalhos escritos.

Em 1981, uma antropóloga da FUNAI fez uma distinção entre tipos de flechas distintos dos "Waimiri" e dos "Atroari", afirmando que os primeiros usavam terçados para fazer a ponta da flecha enquanto os segundos utilizaram-se de mola de caminhão, substanciando a oposição de identidades (Baines 1991a: 213). Nessa época todos eles utilizavam o que conseguiam de metal para confeccionarem pontas de flechas. Considerando o período muito breve que essa antropóloga permaneceu na área, a serviço da FUNAI, não é de se surpreender que ela se apropriou da versão do então coordenador da FAWA, elaborada em relatórios do mesmo.

Após realizar pesquisas de campo na área entre 1982 e 1985, tentei mostrar que os habitantes de muitas aldeias dispersas passaram a ser vistos ou como "Waimiri" ou como "Atroari", aceitando a divisão feita para eles pelos indigenistas. Um coordenador da FAWA, depois de me solicitar a "autêntica auto-denominação" dos Waimiri-Atroari, reinterpretou a minha

explicação do que os Waimiri-Atroari me disseram sobre a maneira de se referir a si mesmos dentro da oposição indigenista entre "Waimiri" e "Atroari". O coordenador colocou a sua reinterpretação indigenista num relatório da FAWA como parte da versão oficial sobre os Waimiri-Atroari.

Márcio Ferreira da Silva, que também realizou um longo período de pesquisa de campo em antropologia na área, adota o termo "Waimiri-Atroari" para indicar uma "única unidade étnica" (1993: 49). Silva ressalta que a hipótese do supervisor do PWAIFE, de que "Waimiri" e "Atroari" são denominações recíprocas, "desprovida de qualquer fundamentação etnográfica ou lingüística, adquiriu ... nos últimos anos, o estatuto de `teoria oficial'" (Silva 1993: 45-46). Silva acrescenta que argumentos "baseados em critérios raciais como diferenças de estatura, compleição física e tonalidade de pele foram defendidos" pelo supervisor do PWAIFE, como evidências de tal distinção, enfatizando que "Esta hipótese não mereceria maiores atenções aqui se não tivesse adquirido ... o estatuto de uma `teoria oficial'" (Silva 1993: 48), sendo aplicada para orientar o planejamento e a efetivação dos deslocamentos compulsórios de aproximadamente um terço da população total dos Waimiri-Atroari em 1987, em conseqüência da inundação dos vales dos rios Abonari e Uatumã pela UHE Balbina. Silva revela que "a escolha de um novo local, no vale do Curiuaú, para a instalação de um dos grupos atingidos pelo lago da UHE Balbina foi inteiramente fundamentada em tal distinção. Como se tratava de um grupo residencial `Waimiri', deveria ser transferido para a vizinhança de outros grupos também classificados `Waimiri'" (Ibid.). Silva (1993: 48; 54-55; 161-163) revela como a "teoria oficial" sobre os Waimiri-Atroari resultou numa situação de extrema tensão entre os Waimiri-Atroari no caso, presenciado por ele, do deslocamento de Tobypyna para Samaúma, causando "uma série de constrangimentos políticos" (Silva 1993: 35). A população do aldeamento de Taquari foi relocada pelo PWAIFE para um local num igarapé afluente do médio rio Alalaú, a poucos quilômetros da estrada BR-174. Neste local, o desmatamento foi feito, apressadamente, com tratores, e uma habitação comunal foi construída em cima de um alicerce de cimento planejado por indigenistas do PWAIFE. Como na época da FAWA, seguia-se a política neo-tradicionalista de mandar os Waimiri-Atroari conformar-se às idéias dos indigenistas a respeito de como deveria ser o índio.

Como ressalta Silva (1993: 137-138),

> Uma "auto-denominação" (que, graças ao indigenismo das últimas décadas, tornou-se uma espécie de "pré-requisito" sociológico obrigatório) não parece fazer a menor falta para um povo como este, a não ser quando os "civilizados" insistem em procurar por uma, e, neste caso, como, certa vez [... afirmou um Waimiri-Atroari para Silva ...] então deixa chamar "Waimiri-Atroari" mesmo.

Durante as minhas pesquisas, diante da insistência dos funcionários da FUNAI de exigir uma "auto-denominação indígena", e de saber quem era "Waimiri" e quem "Atroari", freqüentemente ouvi comentários parecidos de alguns Waimiri-Atroari. Para os Waimiri-Atroari a questão só se tornou problema na medida em que tinham que apresentar discursos para os funcionários da administração indigenista que correspondiam à "versão oficial".

Apesar da realização de duas pesquisas em antropologia, de longa duração, para programas de doutorado, o prosseguimento das quais foi interrompido e proibido por iniciativa da direção do PWAIFE, a versão oficial não somente persiste, mas se consolidou em oposição às interpretações baseadas em pesquisas antropológicas realizadas antes da sua instalação. Tão poderosa é a mídia, que a versão oficial, incorporada nas campanhas intensivas de marketing da ELETRONORTE, chegou a convencer até alguns antropólogos a se simpatizarem com o PWAIFE. Uma pesquisadora em antropologia, Cláudia Voigt Espinola, foi autorizada pela direção do PWAIFE, procurando um aval legitimador científico para a sua atuação, para realizar pesquisa para sua dissertação de mestrado sobre o sistema médico Waimiri-Atroari. Espinola (1995: 28) afirma que

> É comumente aceito que os Waimiri-Atroari eram originalmente duas tribos separadas cuja unificação foi uma reação contra o conflito com uma cultura alienígena e poderosa: os brancos. [E logo acrescenta, citando trabalhos meus e de Silva:] acredito que os Waimiri-Atroari constituam uma entidade étnica única.

Por outro lado, Espinola apresenta uma citação de Silva, afirmando que, apesar da UHE Balbina ter sido um dos maiores símbolos da incompetência do Setor Elétrico Nacional, o PWAIFE

> "...vem se constituindo um caso paradigmático de competência empresarial no trato da política indígena: um exemplo para o futuro" (SILVA, 1991). Daí que o PWA tem procurado apresentar um modelo indigenista alternativo capaz de fornecer bens e serviços às populações indígenas e ao mesmo tempo viabilizar

> harmonicamente a instalação de grandes projetos em seus territórios [Espinola 1995: 31].

Espinola omite mencionar, neste trecho da sua dissertação, que a tese de doutorado de Silva, defendida em 1993, mostra absolutamente o contrário, que o PWAIFE apresenta "o mesmo caráter de `instituição total' (Baines 1988) da extinta Frente de Atração, uma vez que procura exercer o papel de mediador absoluto entre a população indígena e os estranhos [...] uma política indigenista tutelar, baseada em um rígido ordenamento hierárquico" (1993: 56). O PWAIFE é apresentado nas suas próprias campanhas de publicidade, como, por exemplo, num filme documentário divulgado a nível nacional na televisão em abril de 1994 (Baines 1995: 136, nota 8), como um grande sucesso na história da política indigenista: "uma proposta indigenista diferente", que, nas palavras do seu supervisor, "conseguiu colocar em prática o que todos os indigenistas sonhavam". Declara-se, pomposamente, no fim do filme, que o PWAIFE "parece ter revertido o quadro terminal de um povo".

As estatísticas demográficas baseadas em pesquisas antropológicas para o período de 1983 a 1987, que revelam que a rápida recuperação populacional dos índios começou antes da instalação do PWAIFE, foram omitidas. Esta manipulação de estatísticas demográficas é usada no filme como o argumento principal para legitimar o PWAIFE, junto com o fato da demarcação e homologação da Reserva Indígena durante a sua gestão. Embora o indigenismo do PWAIFE apresente algumas diferenças do indigenismo da FUNAI na época da FAWA, o atual pode ser caracterizado como uma nova faceta do "indigenismo oficial", apesar da política publicitária que faz a ELETRONORTE, elogiando a sua própria atuação como "indigenismo alternativo".

Espinola (1995: 31) apresenta uma posição claramente favorável ao PWAIFE, afirmando que da

> discussão acirrada entre o PWA e os pesquisadores como SILVA e BAINES (sobre taxas de crescimento populacional), é preciso destacar que apesar de dados que podem ser contestados os Waimiri-Atroari estão hoje muito melhor servidos em termos de saúde do que antes do PWA assumir estas funções. [Acrescenta que] A questão maior colocada pelos autores citados [Silva e Baines] é de que o PWA ao ressaltar dados tão altos de crescimento dá a entender que os Waimiri-Atroari aumentaram sua população única e exclusivamente em conseqüência da implantação do PWA, exagerando a eficácia deste tipo de programa. [E prosegue:]

> Um trabalho como o desenvolvido pelo PWA não pode ser avaliado somente por taxas estatísticas e uma avaliação justa não pode apenas comparar índices de crescimento. É preciso levar em conta informações mais profundas como o impacto das ações de saúde sobre as atividades tradicionais.

Ressalto que nem Silva, nem eu pretendemos avaliar o PWAIFE "somente por taxas estatísticas", como sugere Espinola. Nem contestamos a maior eficácia do serviço de saúde, o que, ao contrário, afirmamos em trabalhos nossos. De fato, fomos proibidos de continuar nossas pesquisas na área, no meu caso através de uma campanha de calúnias junto aos próprios Waimiri-Atroari, e assim, impossibilitados de realizar qualquer avaliação do PWAIFE, a não ser através dos seus relatórios, campanhas de publicidade e proibições seletivas à pesquisas antropológicas.

O que mostramos é que recuperação populacional dos Waimiri-Atroari está sendo usada pelo PWAIFE, nas suas campanhas de publicidade, apresentando-o como se fosse a "salvação da extinção" dos Waimiri-Atroari, com a omissão proposital de estatísticas demográficas baseadas em pesquisa antropológicas realizadas antes da sua instalação, para atender a fins políticos da empresa. Como Espinola reconhece, o PWAIFE está sendo apresentado como um modelo de "indigenismo alternativo" capaz de fornecer bens e serviços às populações indígenas e ao mesmo tempo viabilizar harmoniosamente a implantação de grandes projetos em territórios indígenas. E é aqui que se encontra o grande perigo para os povos indígenas, pois essa imagem construída sobre o PWAIFE, e monopolizada pela ELETRONORTE, incorporando os próprios índios nas campanhas de publicidade, presta-se facilmente ao papel de aval legitimador para políticas desenvolvimentistas que, comprovadamente, até hoje têm trazido enormes prejuízos para as populações indígenas. O caso da ELETRONORTE, até prova em contrário, não é exceção. Essa imagem do PWAIFE apresenta um grande risco de ser instrumento de ações nocivas ao bem-estar não só dos Waimiri-Atroari como de outros grupos indígenas onde a ELETRONORTE atua ou vier a atuar.

Além dos pontos mencionados acima, o trabalho de Espinola aborda a história de contato como uma de "luta e resistência" (1995: 39), sem levar em consideração que, além de luta e resistência houve muita acomodação e sujeição na história recente dos Waimiri-Atroari. Novamente, a autora reforça a versão oficial a respeito dos Waimiri-Atroari, apresentando uma perspectiva muito próxima ao mito indigenista sobre este povo indígena que

está sendo usado por indigenistas do PWAIFE para legitimar a sua atuação autoritária, assim escondendo a dominação e inventando uma resistência "dirigida", inclusive contra os antropólogos que realizaram pesquisas de campo de longa duração independentes do PWAIFE que não aderem à versão oficial propagada pelo mesmo. Além de citar, amplamente, trabalhos do supervisor do PWAIFE, apresentando informações oficiais sem avaliar as fontes, a discussão desta autora sobre a medicina Waimiri-Atroari está permeada por uma visão dualista expressa em termos de, por um lado, "tradicional" e "indígena" e, por outro lado, "moderna" e "ocidental". Considerando que este mesmo dualismo permeia a visão oficial da administração indigenista nos seus relatórios e publicações, a discussão da autora parte das mesmas premissas do discurso oficial, ao ponto de se confundir com ele e reforçá-lo. Apesar de citar trabalhos antropológicos que apresentam reflexões a respeito da política do discurso oficial sobre os Waimiri-Atroari, a autora, desprovida de uma visão histórica do indigenismo, acaba contribuindo para a invenção social da tradição indígena pelo PWAIFE.

Nesse novo indigenismo orientado por pressões empresariais, está havendo um grande investimento em publicidade para criar uma imagem de um modelo exemplar de indigenismo, divulgado através de campanhas intensivas de marketing (Silva 1993), no intuito de convencer a opinião pública de que pode haver uma convivência de grandes empresas e populações indígenas com benefícios para as últimas (Baines 1994a). Desde o período da frente de atração da FUNAI, a Paranapanema vem tentando cooptar lideranças indígenas (Baines 1985), e após a instalação do PWAIFE, a empresa mineradora continua exercendo uma forte influência sobre os Waimiri-Atroari através de indenizações pela estrada privada que construiu atravessando 38 km do seu território. Antes da construção desta estrada, cerca de 40% da reserva indígena foi desmembrada por Decreto Presidencial em 1981 para favorecer a mineradora (Baines 1991a: 97-98, 1991b, 1991c).

A ELETRONORTE criou, em 1987, um Departamento de Meio Ambiente (Baines 1994a, 1994b), passando a assumir, através de um acordo com a FUNAI, a administração indigenista no território Waimiri-Atroari (Baines 1995: 136, nota 6), e instalando o *Programa Waimiri-Atroari* (: 136, nota 7). Deslanchou, também, uma campanha intensiva de marketing, que inclui um filme de propaganda de 9 minutos, em várias línguas, projetado em vôos internacionais da VARIG, um documentário divulgado na televisão, e

muitas matérias jornalísticas, inclusive em periódico do PNUD/ONU, que apresentam o PWAIFE como se fosse *a salvação* dos Waimiri-Atroari. O filme projetado em vôos da VARIG termina com uma declaração de que a sobrevivência da memória dos Waimiri-Atroari é uma obrigação que a ELETRONORTE assumiu. A ELETRONORTE publicou folhetos de propaganda sobre o PWAIFE, patrocinou a publicação de matérias jornalísticas na imprensa local e nacional, além de comercializar cartões postais e camisetas com desenhos Waimiri-Atroari. O PWAIFE também organizou um seminário em Manaus em 1990, e uma exposição Waimiri-Atroari no Shopping de Manaus, em 1993.

Para avaliar as ações nocivas da atuação da ELETRONORTE no território dos Waimiri-Atroari, é necessário lembrar que na década de 1970, iniciaram-se as obras de construção da UHE Balbina, próxima à Cachoeira Balbina no rio Uatumã. A área desapropriada em 1981[2], quando as obras da barragem já estavam adiantadas, abrange o então projetado reservatório da UHE Balbina e a sua área de influência, que atingiu toda a rede hídrica do rio Uatumã e Igarapé Santo Antônio do Abonari. A Reserva Indígena foi desfeita e redefinida pelo Decreto Presidencial nº 86.630 de 23-11-81, desmembrando justamente a área previamente invadida por empresas mineradoras do Grupo Paranapanema junto com uma vasta extensão do território indígena a ser inundada posteriormente pelo reservatório da UHE Balbina.

Alguns exemplos da dinâmica empresarial do PWAIFE manifestam-se na política indigenista. O PWAIFE institucionalizou o uso de camisetas brancas com o nome da "tribo" e a foto de um Waimiri-Atroari impressos no tecido, revelando outra dimensão empresarial do seu indigenismo, ao massificar, arregimentar, e moldar os Waimiri-Atroari com farda do próprio PWAIFE, reforçando a reificação "da tribo" (conforme a definição desta feita pelos dirigentes do PWAIFE). Na época da FAWA, o indigenismo, apesar de não ter chegado a este nível de sofisticação empresarial, realizava uma política de "modificação dirigida" dos Waimiri-Atroari (Baines, 1991a, Capítulo VIII).

---

2. O Decreto Presidencial Nº 85.898, de 13-04-81, declarou de utilidade pública, para fins de desapropriação, uma área de aproximadamente 10.344,90 km^2, encravada na área delimitada para a Reserva Indígena Waimiri-Atroari.

Como assinala Beckett (1992: 15), o antropólogo é comumente visto como entusiasmado para apoiar a revitalização de culturas indígenas. Funcionários do PWAIFE que se identificam como indigenistas têm desvalorizado, e tentado destruir ou omitir, pesquisas antropológicas que não foram feitas sob o seu controle. Ironicamente, alguns dirigentes do PWAIFE têm criticado os "antropólogos", aproveitando da idéia de que os antropólogos estão interessados no passado e na conservação das tradições indígenas, alegando que estes querem que os Waimiri-Atroari permaneçam "em situação de estufa". À luz das proibições seletivas à pesquisa antropológica, essas acusações só podem ser entendidas como um artifício de retórica para tentar justificar o controle que o PWAIFE vem exercendo sobre os Waimiri-Atroari e os pesquisadores. De fato, a própria atuação do PWAIFE tem mantido os Waimiri-Atroari numa situação de encapsulamento, ou de liberdade vigiada, controlando o seu acesso inclusive a informações, atuação criticada por vários antropólogos. Seus indigenistas têm se preocupado em impor um neo-tradicionalismo para escamotear as mudanças drásticas que decorrem da sua atuação e esconder a dominação.

O controle que a ELETRONORTE vem exercendo sobre pesquisas antropológicas na área dos Waimiri-Atroari aponta para o potencial perigo do Setor Elétrico patrocinar "pesquisas tuteladas" aos seus interesses para, assim, exercer um controle absoluto sobre o acesso às áreas indígenas onde realiza tais *Programas* e sobre o tipo de pesquisas antropológicas permitidas. O controle é facilmente legitimado através de depoimentos de líderes indígenas incorporados na administração indigenista, e nas suas campanhas publicitárias, como porta-vozes dos interesses da empresa.

O caso dos Waimiri-Atroari pode ser visto como um tipo específico de encontro colonial caracterizado por pressões de grandes empresas. Participam indigenistas da administração com interesses diversos, e Waimiri-Atroari que agem criativamente, dentro do contexto de dominação vivida (Williams 1986) em que estão inseridos, na criação de novas formas de tradições indígenas marcadas pela própria dominação. Os pesquisadores em antropologia que não se subordinam aos interesses dos indigenistas ficam limitados a tentar acompanhar o processo de fora.

BIBLIOGRAFIA

BAINES, Stephen G. 1985. Relatório: Grupo de Trabalho Waimiri-Atroari (30 dias), 09 de setembro de 1985, e Adendo ao Relatório: Grupo de Trabalho Waimiri-Atroari (30 dias), 27 de outubro de 1985.

______. 1991a. *"É a FUNAI que sabe": A frente de Atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq.

______. 1991b. Dispatch: The Waimiri-Atroari and the Paranapanema Company. *Critique of Anthropology* 11 (2): 143-153. London, Newbury Park and New Delhi: Sage Publications.

______. 1991c. Dispatch II. Anthropology and Commerce in Brazilian Amazonia: Research with the Waimiri-Atroari banned. *Critique of Anthropology* 11 (4): 395-400. London, Newbury Park and New Delhi: Sage Publications.

______. 1993a. O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial. *Ciências Sociais Hoje, 1993*, São Paulo: ANPOCS/HUCITEC. pp. 219-243.

______. 1993b. Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari. *Série Antropologia* 148. Brasília: UnB — Departamento de Antropologia.

______. 1994a. Epidemics, the Waimiri-Atroari Indians and the Politics of Demography. *Série Antropologia* 162. Brasília: UnB — Departamento de Antropologia.

______. 1994b. A Usina Hidrelétrica de Balbina e o Deslocamento Compulsório dos Waimiri-Atroari. *Série Antropologia* 166. Brasília: UnB — Departamento de Brasília.

______. 1994c. A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção de "Autodeterminação Indígena" Dirigida. *Revista de Antropologia* 36: 207-237. São Paulo: USP. Divulgado em 1992 na *Série Antropologia* 126 Brasília: UnB — Departamento de Antropologia.

______. 1995. Os Waimiri-Atroari e a Invenção Social da Etnicidade pelo Indigenismo Empresarial. *Anuário Antropológico/94*: 127-159.

BARRETTO, Henyo Trindade. 1994. "Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: Da Etnogênese como Processo Social e Lutas Simbólica". *Série Antropologia* 165. Brasília: UnB — Departamento de Antropologia.

BECKETT, Jeremy. 1992. "Aboriginality and the Nation State: A Comparative Perspective". University of Sydney. Ms.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.

CLIFFORD, James. 1988. Identity in Mashpee. *In The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

ESPINOLA, Cláudia Voigt. 1995. "O Sistema Médico Waimiri-Atroari: Concepções e Práticas". Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1994. "O 'Índio' da Serra do Umã: Etnicidade e Faccionalismo". Trabalho apresentado no GT — Política Indigenista, coordenado pelo Prof. João Pacheco de Oliveira, no Encontro da ANPOCS.

HANAN, Samuel A. (Grupo Paranapanema). 1991. As Dificuldades da Mineração na Amazônia. In *A Desordem Ecológica na Amazônia* (Luis E. ARAGÓN, org.). Belém: UNAMAZ/UFPA. pp.293-325.

OLIVEIRA [FILHO], João Pacheco de. 1993. "A Viagem de Volta": Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste. *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional — PETI. pp.v-viii.

______. 1994. "Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais". In *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais* (Orlando Sampaio Silva, Lídia Luz & Cecília Maria Vieira Helm, orgs.). Florianópolis: Ed. da UFSC/ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo. pp. 115-139.

PEIRANO, Mariza G.S. 1991. The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case. *Série Antropologia* 110. Brasília: UnB — Departamento de Antropologia. (Tese de doutoramento, Harvard University, 1981).

RANGER, Terence. 1984. A Invenção da Tradição na África Colonial. In *A Invenção das Tradições* (Eric Hobsbawm & Terence Ranger, orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. 1994. "Comunicação: 'Notas sobre a Formação Histórica, Etnicidade e Constituição Territorial do Povo Kapinawá'". Trabalho apresentado no GT — Política Indigenista, coordenado pelo Prof. João Pacheco de Oliveira, no Encontro da ANPOCS.

SILVA, Márcio Ferreira da. 1991. "Taxa de Crescimento da População Waimiri-Atroari". Datilografado.

______. 1993. *Romance de Primas e Primos: Uma Etnografia do Parentesco Waimiri-Atroari*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

THOMAS, Nicolas. 1992. The Inversion of Tradition. *American Ethnologist* 19 (2): 213-232.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Lúcia M.M. de ANDRADE. 1988. "Hidrelétricas do Xingu: O Estado contra as Sociedades Indígenas". In *As Hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas* (Leinad Ayer de O. Santos & Lúcia M.M. de Andrade, orgs.). Comissão Pró-Índio de São Paulo. pp.7-23.

WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

WILLIAMS, Raymond. 1986 [1977]. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.